

Joan ORDI FERNÁNDEZ

Resum

La qüestió de la possibilitat d'elaborar arguments probatoris de l'existència de Déu continua ocupant l'interès filosòfic. Les posicions, però, sobre el valor que hom pot atribuir-los varien molt, tant en òptica creient com en òptica atea o agnòstica. D'altra banda, sembla recomanable procedir, avui dia, a un examen crític del llenguatge amb què estan construïdes les anomenades *proves clàssiques* de Déu, tot admetent, des d'una perspectiva creient, que no tan sols revelen un procés d'encaminament de la ment, sinó que també descansen en una intenció probatòria legítima, tant en l'ordre epistemològic com en el metafísic. Resulta evident, en efecte, la incommensurabilitat del llenguatge que cadascú/una, des de pressupòsits filosòfics implícits o explícits, considera significatiu i vàlid per dur una prova filosòfica a bon port. I la situació de la física actual, amb la tesi quàntica de la condició de no-frontera del temps, planteja nous reptes a l'afirmació de Déu. Finalment, caldria revalorar l'argument ontològic de sant Anselm de Canterbury, si és veritat que, com a regla del pensar filosòfic sobre Déu, gaudeix d'un estatut únic. L'article discuteix tot aquest complex d'idees, mentre examina algunes obres sobre el tema.

Paraules clau: Absolut, raó, Anselm, argument ontològic.

Abstract

The question of the possibility of elaborating evidential arguments about God's existence continues occupying the philosophical interest. The positions, however, on the value that one can attribute them vary a lot, as much from a believing as from an atheistic or agnostic point of view. On the other hand, it seems recommendable to proceed, nowadays, to a critical examination of the language with which the so-called classical proofs of God are built, all admitting, from a believing position, that they not only reveal a process of routing of the mind, but that they also rest in an evidential legitimate intention, as well at the epistemological as at the metaphysical order. It is evident, in effect, that there is an incommensurability of the language that each thinker, from implicit or explicit philosophical presuppositions, considers significant and valid to carry a philosophical proof of God to good port. And the situation of the

current physics, with the quantic thesis of the condition of no-boundary of the time, poses new challenges to the affirmation of God. Finally, it would be necessary to reassess the ontological argument of Saint Anselm of Canterbury, if it is truth that, as a rule of the philosophical think on God, it enjoys an only statute. The article argues all this complex of ideas, while it examines some works on the subject.

Key words: Absolute, reason, St. Anselm, ontological argument.

Presentació

La qüestió filosòfica relativa a la possibilitat de provar l'existència de Déu continua motivant reflexions des de diferents òptiques o plantejaments filosòfics. El tema és important, tan sols perquè obliga a un posicionament filosòfic sobre els límits del coneixement humà, sobre allò que es pot considerar pròpiament una *prova*, sinó perquè està directament relacionat amb les grans preguntes que la filosofia sempre ha considerat com una interpel·lació pròpia: la qüestió de la veritat, la qüestió del sentit i la qüestió de la plenitud de la vida humana. I per aquesta raó toca també el tema de la relació entre la fe cristiana i el pensament racional.¹ En aquest article volem discutir la qüestió de les proves filosòfiques de Déu al fil del comentari sobre algunes lectures.

Déu com a desafiament epistemològic i ètic

Comencem per una obra recent: Pablo María Ozcoidi, *Dios, un reto para la razón*.² Apunta, com a destinatari, a un lector de cultura mitjana que es faci preguntes d'abast

¹ La relació fructífera entre la filosofia i la fe ja es remunta a la Patrística: «Varias han sido pues las formas con que los Padres de Oriente y de Occidente han entrado en contacto con las escuelas filosóficas. [...] Precisamente porque vivían con intensidad el contenido de la fe, sabían llegar a las formas más profundas de la especulación. Por consiguiente, es injusto y reductivo limitar su obra a la sola trasposición de las verdades de la fe en categorías filosóficas.» (JUAN PABLO II, *Fides et ratio. La fe y la razón*, San Pablo, Madrid, 1998, p. 64.)

² Pablo María OZCOIDI GARCÍA-FALCES, *Dios, un reto para la razón*, Ediciones Eunote, Pamplona, 2007 (1a edició 2006). L'autor és doctor en dret canònic per la Universitat de Navarra (1973) i sacerdot que exerceix el ministeri pastoral a Pamplona des de 1992. Aquesta tasca pastoral és justament la que l'ha portat a fer una reflexió filosòfica sobre el tema de Déu en l'òptica de la clàssicament anomenada *teologia natural* o teodicea. La seva especialitat, doncs, no és la filosofia, sinó el dret canònic i civil, però s'ha vist obligat a entomar qüestions filosòfiques com aquesta arran de les necessitats intel·lectuals plantejades per la mateixa praxi d'acompanyament espiritual. Va publicar una obra de metafísica titulada *La Huella de la Trinidad en el arjé de la Naturaleza (Una aproximación filosófica)*, Pamplona, 2000, en què defensa una comprensió de la matèria prima d'Aristòtil que elimina de soca-rel les composicions de l'Estagirita. Aquest fet ha motivat la reacció crítica del professor argentí Francisco REGO, *La materia prima: una confrontación crítica. Análisis de la obra «La Huella de la Trinidad en el Arjé de la Naturaleza»*, Ediciones Gladius, Buenos Aires, 2005.

filosòfic i teològic des dels tòpics i coneixements ambigus de la cultura actual. Així ho declara Francesc Nicolau i Pous en el pròleg: «De ahí que este libro sea recomendable no solamente a cuantos se dedican a la Filosofía, sino también a quienes quieren encontrar argumentos racionales convincentes que sirvan de rodrigones en su búsqueda de ese Ser Creador y Trascendente que llamamos Dios.» (13) L'autor creu que, en l'estil senzill i directe que l'exposició dels arguments revela, es troba una virtut didàctica que ell persegueix expressament per tal d'obviar el clàssic rebuig dels arguments de l'existència de Déu per complicats, tècnics i àdhuc incomprensibles al públic mínimament culte en general. Sant Tomàs d'Aquino, per exemple, tot i haver copsat amb profunditat inequívoca la problemàtica de l'acostament racional a l'existència de Déu i als seus atributs, no el pot llegir tothom, ja que avui dia la gent no sent com un perxell el seu llenguatge filosòfic, raó per la qual tampoc no resulta pastoralment eficaç en el pla intel·lectual.

El cos central del llibre consta bàsicament de dos elements: 1) una reflexió prèvia sobre la possibilitat d'un coneixement natural de Déu (cap. I); i 2) la proposta de sis arguments filosòfics per provar l'existència de Déu, presentats sota l'epígraf general de *la darrera Causa* (cap. II). Una introducció raona sobre el caràcter urgent que la qüestió ineludible de Déu pren en l'actualitat. Un tercer capítol ofereix una breu reflexió sobre els continguts del coneixement filosòfic de l'essència divina. I, finalment, en una mena de reflexió conclusiva a tot el llibre, el mateix autor etiqueta la seva proposta filosòfica amb l'expressió de *materialisme transcendent*. Ens centrarem, doncs, primerament en els principis filosòfics generals de què parteix l'autor (cap. I) i recollirem després els sis arguments amb què considera provada racionalment l'existència de Déu (cap. II).

Principis filosòfics generals: què es pot saber i provar?

El capítol I, titulat *Acerca de la posibilidad de un conocimiento natural de Dios* (pp. 31-87), dibuixa el marc filosòfic general en què l'autor considera possible demostrar racionalment l'existència de Déu. Per això també conté, al nostre parer, cinc axiomes –diguem-ho així– o principis filosòfics indiscutibles per a l'autor que forneixen la base del caràcter racionalment concloent i vinculant que, en el capítol II, s'atribuirà a les proves de Déu. És indispensable, doncs, observar correctament aquesta dependència: els arguments sobre Déu proposats en el llibre proven en la mesura que hom accepti l'evidència i la veracitat racionals dels principis més generals en què descansen, o sigui, en la mesura que hom accepti l'epistemologia realista de l'autor. Tota teologia natural pressuposa una determinada metafísica i una determinada epistemologia o teoria del coneixement. Ozcoidi n'és conscient. Per això considera que, en l'ordre de la connexió entre les idees, cal acceptar primer com a filosòficament indubtables els principis i reflexions següents, que passem a formular amb paraules nostres, tot i que desitgem arribar a reflectir –és clar– les idees pròpies de l'autor.

1. L'estructura del coneixement humà fa impossible admetre, contra els ontologistes, cap mena d'evidència intel·lectual de l'existència de Déu. Per tant, a Déu només s'hi pot accedir per la via religiosa de la fe i/o per la via filosòfica mediata dels raonaments que proven racionalment. L'única evidència que posseïm és la que pertany a l'aprehensió sensible de l'existència de la multitud d'éssers de què consta el món material. I la veritat de l'existència de Déu no pertany, òbviamment, a aquest ordre dels sentits, sinó al mateix ordre en què l'ésser humà copsa la veritat: el del judici. L'estructura del coneixement humà exigeix que formulem judicis d'existència només sobre l'evidència immediata que aporten els sentits. Però també podem formular judicis d'existència sobre la base d'una evidència mediata, com en el cas de Déu, ja que aleshores «[...] la claridad aparece como consecuencia del rigor de un raciocinio, o de la confianza que nos merece un testigo [...]» (35).

2. El coneixement sensible de l'home sempre es troba enriquit per la consciència, car en conèixer l'ésser humà coneix alhora un objecte determinat de coneixement (els ens que copsa), es coneix ell mateix com a subjecte (la pròpia subjectivitat) i també coneix el mateix acte del coneixement sensible i intel·lectual (reflexivitat del coneixement). Aquesta consciència i autoconsciència concomitants del coneixement demostren que l'home és esperit que transcendeix la matèria: «En esta conciencia de la propia subjetividad radica la dignidad del hombre, por eso es *persona*, sujeto de derechos y deberes.» (37) En tant que fruit alhora del coneixement sensible i de la reflexió intel·lectual, la primera operació de la ment, doncs, és el coneixement conscient del singular, no de simples fenòmens ni d'aïllades propietats sensibles, sinó d'ens concrets. Doncs bé, totes les altres operacions de la intel·ligència humana es recolzen en aquesta, que n'és la primera no només com a base, sinó també com a estructura constant.

3. L'existència de Déu, tot i no ser objecte de coneixement sensible i malgrat que no pugui ser mai objecte d'una intuïció intel·lectual directa i immediata, no tan sols es troba a l'abast de les possibilitats estructurals del coneixement humà, sinó que està exigida per la mateixa dinàmica ascencional de la intel·ligència humana, que procedeix des de l'evidència immediata i clara dels sentits fins a l'evidència mediata i raonada de la veritat argumentada racionalment, i d'aquesta fins al seu darrer fonament i font transcendents. Això vol dir, per molt paradoxal que pugui semblar, que també en el cas de Déu ha de ser possible arrencar d'algun punt de partida sensible per poder arribar a provar-ne racionalment l'existència. La raó és clara: la intel·ligència humana radica estructuralment en el sensible. Què trobem, doncs, en l'ordre sensible que dispari el raonament intel·lectual cap a Déu? Petjades, senyals, indicis, marques: diguem-ne com vulguem, salvant, això sí, el principi epistemològic general que qui obra es fa conèixer pel que fa. Per tant, el cosmos precedeix Déu en l'ordre dels indicis o petjades, però el segueix en l'ordre de la causació; i l'ordre de les petjades o indicis també precedeix la intel·ligència humana, però resta estructuralment subordinat per aquesta a l'ordre de la veritat i de la significació. De manera que Déu precedeix, com a fonament transcen-

dent i darrera causa, tant el cosmos com la intel·ligència humana, però pot ser conegut i reconegut racionalment per aquesta només si hi ha cosmos i si aquest pot ser llegit *a posteriori* com una petjada del seu creador. El raonament pot semblar circular, però l'autor probablement es justificaria dient que el mateix coneixement humà és circular: només si les dades sensibles poder ser llegides conscientment com a petjades, marques o senyals de les essències de les coses, i no tan sols com a feixos d'impressions en els sentits (empirisme), es pot afirmar que la intel·ligència humana ateny la veritat en si (realisme del coneixement). Clarament contra Kant, hi ha, doncs, una certa analogia estructural entre el coneixement de la veritat en relació amb el món i el coneixement de Déu com a Veritat suprema a partir del món. Negar aquesta analogia ens obligaria no només a renunciar a tot argument sobre Déu, sinó també a desconfiar escèpticament del coneixement en si (agnosticisme).³

4. El desconeixement o no-reconeixement d'aquesta estructura sensible-intel·lectual justificaria l'ontologisme, segons el qual és vertadera la proposició que afirma que l'existència de Déu és evident. Es tractaria, naturalment, d'una evidència intel·lectual, produïda per una intuïció directa, no sensible, de Déu, que alhora seria inconscient, car els defensors d'aquesta teoria es veuen obligats a explicar com es produeix suposadament aquesta evidència. L'innatisme racionalista de Malebranche treu, així, la conclusió que, si Déu és primer en l'ordre de l'ésser (*primum ontologicum*), també ha de ser-ho en l'ordre del conèixer (*primum logicum*). «En efecto, enseñan los ontologistas que en nuestra mente hay una presencia intelectual de Dios, que no es una idea que le represente, sino él mismo, aunque captado de un modo confuso, y en quien percibimos las ideas.» (45) Des de la tradició aristotelicotomista, Ozcoïdi redargueix que no tenim un coneixement de Déu sense la mediació de cap idea representativa, o sigui, no pas al marge de l'estructura de funcionament normal de la intel·ligència humana, que es basa en l'abstracció a partir del sensible. Es produeix així una certa contradicció en els ontologistes: han de demostrar la relació entre Déu i la suposada evidència d'Ell en nosaltres, la qual, si realment es produís, faria supèrflua tota demostració. La sentència resta així clara: «El pretendido paralelismo que sostienen los ontologistas entre el orden ontológico y el proceso de la mente en el acceso a la verdad es absolutamente gratuito y erróneo.» (47)

5. La posició epistemològica oposada a l'ontologisme és l'agnosticisme filosòfic. Però també constitueix la contradicció més directa a la tesi del llibre que comentem, car aquest ha estat escrit des de la convicció que «[...] la existencia de Dios puede probarse con rigor por medio de argumentos racionales.» (48) L'autor considera l'agnosticisme expressió d'un excés de criticisme, motivat per una desviació del fet humà fonamental

³ Per al tomisme i neotomisme, la possibilitat racional de l'accés a Déu depèn directament del caràcter irrenunciable de l'analogia de l'ésser. Així ho posà en relleu el famós llibre d'Erich PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysik*, Josef Kösel & Friedrich Pustet, Munic, 1932.

segons el qual «[...] todo hombre se ve precisado a dar las respuestas últimas de los problemas que se le van planteando, especialmente si versan sobre «las últimas causas» [...]» (ib.). La manera filosòficament correcta d'entendre l'univers rau en el reconeixement de la seva indigència. Aquesta actitud manca, justament, als ateus i agnòstics, raó per la qual rebutgen la possibilitat racional de l'afirmació de Déu, tot negant també caràcter de petjada o d'indici a la realitat sensible. De fet, l'agnosticisme no seria res més que la màscara epistemològica sota la qual restaria encobert l'ateisme metafísic, que seria, al seu torn, la veritable raó de l'afebliment de les capacitats de la intel·ligència. I l'error d'aquesta posició travessa com un corcò la història del pensament, des de l'escepticisme de Pirró d'Elis, passant pel nominalisme de Guillem d'Ockam, per l'empirisme anglès i per l'idealisme transcendental de Kant, i arribant fins al neopositivisme del segle XX. La recepta de l'autor contra l'agnosticisme és el retorn al realisme:

La Teología Natural necesita apoyarse en una filosofía realista, que, en continuidad con el conocimiento espontáneo, mantenga lo evidente, a saber, que realmente conocemos «cosas», que tenemos unas facultades cognoscitivas «que sirven para conocer» —¡no nos ocultan la realidad!—, que todo progreso en el conocimiento debe apoyarse en unos «primeros principios», como son el principio de no contradicción, de identidad, de causalidad, de razón suficiente. Cuando una filosofía se aparta de los puntos señalados empieza a enloquecer, conduce a absurdos y, desde luego, se hace inútil —tal vez porque éste fue el principio motor de tal sistema filosófico— para alcanzar al mismo Dios. (51)

6. Des d'aquesta posició filosòfica antitètica a l'agnosticisme, l'autor dedica moltes pàgines (47-87) a exposar i criticar molts dels arguments de les escoles filosòfiques esmentades. No paga la pena de reproduir-ne els detalls, car ens obligaria a examinar analíticament si la interpretació que fa dels autors criticats és suficientment objectiva o no decanta ja un pèl la balança cap al cantó que li permet de rebutjar en bloc tot plantejament filosòfic que no sigui realista. A més a més, l'argumentació sempre retorna al contingut de la plana que hem reproduït i aquesta és prou explícita, sintètica i ben clara. També la intenció és sempre la mateixa: combatre l'enemic per culpa del qual hem perdut el valor probatori dels antics arguments cosmològics a favor de l'existència de Déu. Heus-ne ací una prova: «Partiendo, pues, de las cosas y preguntándonos por sus causas y por su sentido es el modo más natural de llegar a la existencia de Dios.» (80) Resta clar així que l'autor considera indiscutible i irrenunciable la teoria aristotelicotomista del coneixement, que veu en l'abstracció de les formes i en el coneixement de les causes l'essència de l'activitat intel·lectual de l'ésser humà. Per això considera completament foraviada la proposta kantiana d'un idealisme transcendental, car també desemboca, al cap i a la fi, en un escepticisme tant epistemològic com antimetafísic.

Sis arguments racionals de l'existència de Déu

Sobre la base dels principis metafísics i epistemològics anteriors, recollim ara de manera succinta les sis propostes concretes d'argumentació filosòfica que, segons Ozcoidi, fan intel·lectualment racional i evident l'existència de Déu. Es troben en el capítol segon de l'obra, titulat *La Causa Última* (pp. 89-156), i apareixen agrupats en tres classes: arguments cosmològics (dos), l'argument ontològic (reformulat) i arguments antropològics (tres). Malgrat l'especificitat de cada argument, en el fons tots ells no són res més que modulacions de l'única prova per causació que l'autor defensa: «El paso de la nada al ser exige una causa proporcionada, trascendente al mundo, y esta causa es el Creador. Al Creador le llamamos Dios, luego Dios existe.» (104) Deixarem de banda les justificacions discursives detallades que precedeixen o segueixen l'exposició d'aquests arguments, per tal de copsar-los sintèticament en la seva puresa i senzillesa enunciativa, i concentrar-nos així en l'essencial. De cada argument indicarem de quina constatació parteix l'autor, quins arguments d'autoritat invoca i com enuncia o es pot enunciar la prova que ofereix.

1. El primer argument és cosmològic i es basa en la saviesa immanent al cosmos. Arrenca de la constatació de l'ordre admirable que mostra l'univers: «La huella de la inteligencia es el orden. Y éste es el camino que seguimos en esta vía, por el orden del Universo alcanzar la existencia de un ser superior.» (91) I es pot presentar de la manera següent:

Constatació: En l'ésser i l'obrar de tots els ens de la natura es percep, impresa, una extraordinària saviesa. A l'univers existeixen estructures sàviament ordenades i clarament dotades d'un dinamisme finalístic, car manifesten un alt grau d'intencionalitat.

Arguments d'autoritat: Les ciències antropològiques confirmen que la mateixa intel·ligència de l'home deixa petjades o vestigis en la natura. Les ciències naturals revelen una disposició ordenada de mitjans a fins en els mateixos fenòmens naturals. Astrofísics com Einstein han reconegut el caràcter racionalment intel·ligible del món. La filosofia exigeix que la comprensió de l'intel·ligible descansi en la seva causa intel·ligent. L'atzar o casualitat no explica res, car l'obrar segueix l'ésser. Anaxàgores ja va postular l'existència d'un Nous o Intel·ligència transcendent.

Enunciació: Si existeix un logos immanent a aquest món evolutiu és perquè existeix, necessàriament, l'Esperit, el Logos transcendent o Intel·ligència divina que ha creat una matèria capaç de donar lloc a aquest cosmos tan meravellosament ordenat. Per tant, Déu existeix.

2. El segon argument també és cosmològic i es basa en l'esdevenir de la natura. Arrenca de la constatació de la situació permanent de canvi i evolució que mostra la matèria: «Observamos en el mundo un constante devenir. El tiempo fluye sin cesar, no podemos detenerlo, acompañado de su permanente aliado el movimiento, que tampoco se detiene.» (101) I es pot presentar de la manera següent:

Constatació: Tot el que existeix en el món està sotmès a seqüències temporals en virtut de les quals el que hi ha i passa en el present, troba la seva raó de ser en allò que l'ha precedit, de manera que fins i tot la totalitat de l'univers es troba subjecta a un esdevenir incessant.

Arguments d'autoritat: Heràclit ja va afirmar que la fluència temporal és una condició estructural del cosmos, i no pas un simple episodi fenomènic. Malgrat que sant Tomàs d'Aquino cregués que la temporalitat del món no contradiu la possibilitat de la seva eternitat, sant Agustí, sant Bonaventura i Balme raonen que aquesta eternitat implicaria infinitud temporal i quantitativa, cosa que no casa gens bé amb la finitud que mostren la matèria i el temps, ni amb el fet que des del present és impossible recórrer un infinit retroactiu o cap enrere ni un infinit proactiu o cap endavant. La ciència actual confirma que l'univers va tenir un principi temporal en la gran explosió o Big Bang de fa 13.700 milions d'anys. A més, la tesi de la mort tèrmica de l'univers també exigeix, per coherència, postular un inici, altrament no hi hauria possibilitat d'un acabament final.

Enunciació: Si existeix una incessant fluència temporal en l'esdevenir imparable de l'univers, és que necessàriament hi ha d'haver un principi cronològic que posi en marxa tot l'avenir, cosa que només s'adiu a Déu en la seva infinitud i eternitat. Per tant, Déu existeix.

3. El tercer argument és el que des de Kant s'anomena *ontològic* i es basa en l'anàlisi de la idea de l'Ésser Necessari. Arrenca de la constatació analítica que al concepte de Déu correspon *de iure* l'existència de l'ens que el representa. Diu Ozcoïdi: «No voy, pues, a tratar de demostrar que a Dios le corresponda la existencia *de facto*; sino de algo más profundo, a saber, que pertenece a su esencia existir necesariamente.» (107) Per tant, l'autor reformula l'argument de sant Anselm de Canterbury per evitar l'acusació de salt invàlid de l'ordre lògic a l'ordre ontològic. Ho fa recolzant-lo en l'ésser, i no pas en la idea d'allò que és el més gran pensable. Se'l pot presentar de la manera següent:

Constatació: La distinció conceptual entre *ésser contingent* i *ésser necessari* o *perfecte* és completament pertinent: és contingent l'ens que existeix sense tenir en si mateix la raó de la seva existència i del seu ésser, i sense posseir l'ésser contra l'amenaça del no-res. A més, la mateixa experiència empírica del món ensenya a distingir entre éssers que són més grans en qualsevol sentit del mot i éssers que pertanyen a una escala o ordre inferior. La reflexió, doncs, sobre l'ésser mostra que només respecte de l'ésser, i mai respecte dels ens, és acceptable el pas de l'ordre lògic a l'ordre ontològic, car constatem que l'ésser sempre es predica d'alguna cosa existent, i no pas d'un ésser *possible*. No s'ha d'oblidar que la veritat és adequació entre l'intel·lecte i la realitat.

Arguments d'autoritat: Parmènides d'Elea havia assegurat que, a la raó, no li queda cap més camí per recórrer que aquest: que l'ésser és i que no pot no ser; per tant, que és increat, imperible, complet, immòbil i etern. De manera complementària a la via de la contingència, que és la tercera en sant Tomàs d'Aquino, Avicenna ja va partir de la idea

de Déu per provar la seva existència necessària. Sant Anselm de Canterbury, el creador de la formulació clàssica de l'argument, va partir de la idea d'*allò que és el més gran pensable*, que no pretén descriure l'essència divina, sinó arrencar d'una idea que sigui accessible a tota ment humana per concloure l'existència necessària de Déu. Ambdós autors donen testimoni, a la seva manera, que el cas de Déu és únic, o sigui, que ha de ser possible trobar la manera d'evitar l'acusació de salt invàlid de l'ordre de les idees a l'ordre de la realitat. La solució consisteix, per a Ozcoidi, a recuperar Parmènides i a identificar Déu amb l'Ésser, ja que Déu mereix aquest nom tant per la seva perfecció com per la seva necessitat i per la seva absoluta transcendència respecte del món: Déu no és un ens limitat a un mode d'ésser. L'autor, però, també proposa reprendre una intuïció d'Amor Ruibal, qui, basant-se en Avicenna, afirma que «[...] en el concepto de ser necesario se incluye la existencia de Dios.»⁴ O sigui, «[...] cuando se trata del concepto de ser hay un paralelismo perfecto entre el orden lógico y el ontológico.» (116)

Enunciació: Ozcoidi n'ofereix dues. Primera: «El ser es, y como es inconcebible que no sea, es necesario. Al ser necesario le llamamos Dios, luego Dios existe.» (112) Segona: «A la idea de ser necesario le corresponde la existencia necesaria y esto no solamente en el orden de las ideas, sino también en el real. A este ser necesario le llamamos Dios, luego Dios existe.» (pp. 114-115)

Complement: Què passa amb la tercera via de Sant Tomàs, que se centra, justament, en l'afirmació de l'Ésser necessari *per se*?⁵ Doncs que Ozcoidi no li reconeix cap valor probatori en relació amb l'existència de Déu: «Ciertamente demuestra que tiene que haber un ser necesario —esto es indudable—, pero lo que no queda claro es que ese ser necesario tenga que ser Dios.» (121) Els materialistes, per exemple, l'identifiquen, òbviament, amb la matèria. O sigui, Déu només pot ser l'Ésser necessari a través d'una altra demostració: la que prova que ni els ens de l'univers, ni l'univers mateix, poden ser l'Ésser necessari, sinó només Déu. Tan sols així es podria donar per vàlida la tercera via tomista, que en si conté un salt il·lògic.

4. El quart argument inicia una sèrie de tres de tall antropològic. Es basa en l'essència de l'home. Arrenca de la constatació «[...] que el hombre no es solamente materia ya que en él hay «un componente inmaterial» al que llamamos espíritu [...].» (122) I es pot presentar de la manera següent:

Constatació: S'observa que l'ésser humà duu a terme activitats i operacions, com ara el pensament, el llenguatge, l'art, la ciència, la creativitat, la llibertat, etc., la raó de ser de les quals només pot ser adequadament proposada si les entenem com a expressió d'algun tipus de substància immaterial. Així, la darrera raó de l'activitat reflexiva ha de ser la consciència psicològica, car la matèria no pot produir per ella

⁴ Ángel AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, Madrid, 1933, vol. VI: Suárez, p. 375.

⁵ Sant Tomàs d'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q2, a3.

mateixa l'espai lluminós de la reflexivitat conscient i autoconscient que fa de l'ésser humà un subjecte, una persona. D'altra banda, en les seves operacions l'home es mostra com a ésser lliure, car és subjecte d'imputabilitat ètica per la responsabilitat de les seves accions, que transcendeixen el dinamisme de la matèria: «Negar la llibertat supone afirmar la pura matèria, afirmar la llibertat supone reconocer la existencia del espíritu.» (128)

Arguments d'autoritat: Una àmplia i constant tradició filosòfica occidental s'ha vist obligada a afirmar que l'ésser humà és un compost de cos i ànima en la unitat de tots dos alhora. I això en el doble sentit de la direcció: el cos necessita l'ànima per realitzar les operacions que distingeixen l'ésser humà en l'escala dels éssers, però cal dir, ensems amb això, que l'ànima necessita el cos en totes les seves operacions cognoscitives.

Enunciació: Ozcoidi n'ofereix dues. La primera no apareix formulada en el llibre en forma de prova directa i enunciat sintètic, però sí com a argumentació. Podem, doncs, expressar-la així: com que l'existència de la consciència demostra la condició espiritual de l'ésser humà, «[...] la existencia de Dios es una lógica consecuencia» (122), ja que l'esperit només pot provenir de l'Esperit. Breument: L'home té consciència. Per tant, Déu existeix. Segona enunciació: «El hombre es libre, luego Dios existe.» (p. 127)

5. El cinquè argument continua la sèrie de tres de tall antropològic i n'és el segon. Es basa en l'existència de la llei moral. Arrenca de la constatació del deure ètic que s'imposa incondicionalment a la consciència humana. I es pot presentar de la manera següent:

Constatació: S'observa que l'ésser humà no tan sols està sotmès a les lleis objectives i universals de la matèria, sinó també als preceptes inexcusables d'una llei moral universal i objectiva: «A estos últimos preceptos les llamamos «ley natural»: su existencia es tan evidente que solamente los necios la niegan. Se podrá discutir la extensión de su contenido, pero no su existencia.» (131) Es fàcil de constatar que l'exigència del bé humanitza la llibertat i que el mal té conseqüències nefastes per a la vida i la convivència humanes. La llibertat humana sempre es troba confrontada amb els imperatius d'una llei que l'obliga a transcendir-se en direcció cap al bé. Aquesta ordenació al bé objectiu i absolut només pot ser adequadament explicada per una causa transcendent dotada d'una intel·ligència inefable, cosa que només escau a Déu.

Arguments d'autoritat: Balmes argumenta que les relacions humanes, si són autèntiques i autènticament interpretades per la filosofia, manifesten una càrrega ètica ineludible.⁶ L'existència d'aquesta llei moral objectiva, gravada en el cor de l'home, revela una altra faceta de Déu: que també és el legislador de l'ordre moral. S'equivoca, doncs, Kant quan, de la conducta humana afaiçonada pel bé imposat per la llei moral, no és capaç de treure'n la conclusió que la mateixa llei moral té caràcter de petjada probatòria de l'existència del legislador diví. D'altra banda, la negació explícita de Déu per

⁶ Jaime BALMES, *Curso de Filosofía Elemental. Teodicea*, BAC, Madrid, 1963, vol. III, p. 345.

part de l'ateisme aboca a un desastre moral tan pernicios que confirma *a contrario* que Déu existeix com a legislador moral: «Por lo tanto, negada la existencia de Dios queda negada la ley moral, ya que sin Dios no hay ninguna razón para «deber» a nadie nada. Si no hay Dios, ¿qué es lo que une a los hombres?, ¿qué fundamenta la fraternidad?, ¿quién podrá echar en cara a un asesino su conducta?» (135)

Enunciació: Ozcoidi recorda la forma clàssica d'aquesta prova: «[...] observamos que nuestra conducta está sujeta a una ley que se me impone, esa ley exige la existencia de un legislador, a tal legislador es a quien llamamos Dios, luego Dios existe.» (132) Però la reforça amb la contradicció que se segueix del fet de negar tant l'existència de Déu com la de la llei natural: «Si Dios no existe, al no existir la ley, las costumbres se corrompen.» (ib.)

6. El sisè argument clou la sèrie de tres de tall antropològic i n'és el tercer. Es basa en el sentit que mostra tenir la vida de l'home. Arrenca de la constatació que l'ésser humà cerca incessantment la felicitat i el sentit de la vida, i que totes les facultats superiors de l'ésser humà mostren una ordenació, un sentit i una finalitat que l'atzar no pot explicar.⁷ I es pot presentar de la manera següent:

Constatació: S'observa que l'ésser humà mostra una tendència innata a la felicitat i que l'existència humana, malgrat els problemes i agredolços de la vida, té sentit en el conjunt d'un univers que està regit pel sentit racional i meravellós de la seva disposició i evolució ordenades.

Arguments d'autoritat: Tresmontant ha raonat que tota l'evolució còsmica, física i biològica que s'ha produït fins ara manifesta una evident estructura i orientació que apunta a la construcció d'organismes cada cop més complexos, de manera que l'aparició de l'home ha estat el fruit d'un llarg treball guiat pel mateix sentit general.⁸ Per això creu també que no té sentit que l'aparició de la consciència humana només respongui a la possibilitat de sentir l'angoixa de la mort i d'experimentar com tot acaba en l'absurd de la tomba. Ni els científics mateixos no es mostren disposats a admetre que la natura, malgrat el sentit evident de la seva evolució meravellosa, sigui una realitat traspasada per l'absurd de cap a cap. I en el seu *Catecisme per a adults*, la Conferència Episcopal Alemanya argumenta clarament que l'ànsia o anhel de felicitat, que constitutivament fa niu en el cor de l'home, apunta a l'afirmació d'un sentit ple que només es pot trobar

⁷ És curiós que Ozcoidi no elabori un argument de l'existència de Déu a partir de l'experiència de la condició humana que es dona en la mateixa vivència religiosa i sobretot en els místics, ja que en ells es mostraria com l'agudització de l'esperit, de la consciència, de la llibertat, de la responsabilitat ètica i del sentit de la vida humana els ha portat *per se* a Déu. Ja fa temps que Alexis Carrel va reconèixer mèdicament un grau d'objectivitat a la pràctica de la fe religiosa: «Por medio del ejercicio de las actividades normales de su conciencia, el hombre puede intentar alcanzar una realidad invisible que es a la vez immanente y que trasciende del mundo material.» (Alexis CARREL, *La incógnita del hombre (El hombre, ese desconocido)*, Iberia, Barcelona, — Joaquín Gil, 1946, p. 149; traducció de Maria Ruiz Ferry). Suposem que arguments d'aquest tipus són, justament, els que cerca Ozcoidi.

⁸ Claude TRESMONTANT, *El problema del alma*, Herder, Barcelona, 1974, pp. 175-177.

en Déu, ja que tan sols Déu pot portar l'ésser humà a la seva realització definitiva o consumació.⁹

Enunciació: Ozcoidi ofereix dues formulacions *a contrario* d'aquesta prova, que diu, bàsicament, que, com que seria contradictori negar que el món i la vida humana mostren objectivament tenir sentit, també seria absurd negar que Déu, darrera causa de tot sentit, existeixi. Primera formulació amb paraules nostres: La no-existència de la felicitat a què tendeix l'ésser humà contradiria de manera absurda aquesta tendència real. Per tant, Déu existeix. Segona formulació: «El hombre de este modo sería un ser sin sentido en un Universo regido por el sentido.» (154) Per tant, Déu existeix.

L'autor ha progressat, doncs, des dels arguments cosmològics clàssics, reformulats per concentració a partir de la saviesa immanent al cosmos i de l'esdevenir de l'univers, passant per una identificació de Déu amb l'Ésser necessari en l'argument ontològic, fins a la proposta de tres arguments antropològics: l'essència espiritual de l'home, l'existència de la llei moral en l'home i l'experiència fonamental del sentit de la vida humana i del cosmos. Tanmateix, l'estructura epistemològica formal de totes aquestes proves és sempre la mateixa: 1) sobre la base d'un realisme epistemològic i metafísic irrenunciable, es cerca i es constata un fet filosòficament productiu en relació amb el tema Déu; 2) es considera la possibilitat d'una explicació alternativa a la de l'afirmació de Déu, sigui que es trobi ja formulada com a tal en la història de la filosofia o bé que se'ns acudeixi a partir de la cultura científica actual; 3) com que cap altra hipòtesi explicativa sembla suficientment radical i suficientment coherent amb les dades recollides, es conclou considerant provat que Déu existeix. Així ho mostra el raonament següent, que tanca tant l'apartat dedicat al darrer argument o prova com tot el capítol segon de l'obra:

Por lo tanto, en un Universo material donde no existen los absurdos, hay que decir, o que el hombre —y con él el Universo— es un ser sin sentido, o que Dios existe y es el sentido de los hombres, su fin último. (156)

Reflexions sobre l'enfocament realista per causació

No cal dir que tota obra sobre un tema tan complex i delicat com el de l'existència de Déu suscita per força reaccions, comentaris i posicionaments a favor i en contra. Tot i el perill d'esdevenir subjectius, n'indiquem, de part nostra, alguns.

1. L'autor creu que la hipòtesi de l'eternitat de l'univers seria incompatible amb el principi racional d'una Causa suprema i última per explicar l'existència de l'univers.

⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Catecismo Católico para adultos: la fe de la Iglesia*, BAC, Madrid, 1990, p. 10.

Per això s'escarrassa tant a demostrar filosòficament que l'univers ha d'haver tingut un començament i que, per consegüent, tindrà un acabament. Si no fos així, l'infinít temporal precediria i ensems seguiria el present, cosa que estaria en contradicció amb l'experiència psicològica de finitud i limitació temporal que està lligada a la nostra existència, de manera que ni el passat ni el futur podrien existir, car seria impossible recórrer-los, o sigui, seria impossible invertir la línia psicològica del temps cap enrere, cap a un passat infinit, i seria impossible projectar el present cap endavant, cap a un futur igualment infinit. És innegable que aquest argument té tota la força convincent que brolla de treballar amb conceptes mútuament incompatibles d'eternitat o infinitud i finitud temporal o duració limitada, de la qual cosa se'n segueix l'avantatge de deixar ben oberta la porta a l'afirmació de la creació del món com a inici temporal i a l'acabament del món com a final destructiu o consumació. Però alhora té l'inconvenient de simplificar excessivament el concepte de temps, fent-lo unidireccional i progressiu, i totalment coincident amb la nostra experiència psicològica. Voldríem recollir al respecte les paraules d'un científic ben famós i alhora obert a les idees religioses i filosòfiques:

Para resumir, las leyes de la ciencia no distinguen entre las direcciones hacia delante y hacia atrás del tiempo. Sin embargo, hay al menos tres flechas del tiempo que sí distinguen el pasado del futuro. Son la flecha termodinámica, la dirección del tiempo en la cual el desorden aumenta; la flecha psicológica, la dirección del tiempo según la cual recordamos el pasado y no el futuro; y la flecha cosmológica, la dirección del tiempo en la cual el universo se expande en vez de contraerse.¹⁰

La cosa és molt complexa, perquè hi ha científics que no troben cap contradicció en la possibilitat que el Big Bang no hagi estat un fet únic o aïllat, sinó que l'univers actual correspongui a la fase d'expansió d'un episodi incessantment repetit en un cicle sense començament ni acabament de Big Bangs i Big Crunchs. O sigui, la recerca d'una teoria unificada de totes les lleis de la matèria porta a considerar com a científicament probable la idea d'un univers sense singularitats ni fronteres. Això obligaria els filòsofs creients a utilitzar d'una altra manera l'univers com a argument per provar l'existència de Déu: caldria explotar la idea que l'eternitat del món o manca de *terminus a quo* i *terminus ad quem* (singularitats temporals) no pot donar raó ni de la seva existència, ni de la seva constitució, ni del seu sentit. I, per tant, continuaria estant justificat referir-se a Déu com a Font i Fonament de l'ésser, de l'existència i del sentit de tot el que hi ha. Al capdavant, en aquesta hipòtesi el món seria etern *quoad nos*, en tant que la comprensió científica del món descobriria que les lleis de

¹⁰ Stephen W. HAWKING, *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros* (traducció de Miguel Ortuño), Círculo de Lectores, Barcelona, 1988, pp. 232-233.

la matèria no estan sotmeses a una determinada i única direccionalitat temporal, ni a singularitats absolutes que poguéssim fer valer com a punt d'arrencada o inicial i com a punt terminal o d'arribada. Però cal contemplar la possibilitat que fins i tot un món etern *quoad nos* no tindria per què ser-ho necessàriament *quoad Deum*; altrament, caldria dir que el punt de vista de l'home sobre el món i l'experiència que hi fa serien completament idèntics al punt de vista i a l'experiència de Déu mateix des de fora del món. Sigui com sigui, la hipòtesi de Déu té tot el seu valor, però probablement no a costa d'entossudir-se en singularitats temporals com si en depengués tota possible prova de la creació del món. Probablement, hauríem d'entendre la causació de Déu en un sentit literalment més metafísic que físic, deslligant-la potser de singularitats físiques sobre les quals la ciència no té, en l'actualitat, una evidència tan clara com la que pressuposa la filosofia realista escolàstica. El mateix Hawking deixa ben obertes totes les possibilitats:

Incluso si hay solo una teoría unificada posible, se trata únicamente de un conjunto de reglas y de ecuaciones. ¿Qué es lo que insufla fuego en las ecuaciones y crea un universo que puede ser descrito por ellas? [...] ¿Es la teoría unificada tan convincente que ocasiona su propia existencia? O necesita un creador y, si es así, ¿tiene éste algún otro efecto sobre el universo? ¿Y quién lo creó a él?»

2. Quina procedència tenen les proves de Déu d'Ozcoidi? La pregunta està motivada pel fet que si, d'una banda i en un sentit ampli, el seu pensament es pot col·locar objectivament —o sigui, prescindint del que l'autor pugui pensar sobre la seva pròpia adscripció filosòfica— en el si de la tradició escolàstica de l'anomenada filosofia cristiana, d'altra banda no sembla pas obeir a una sola escola. Observem, per exemple, que, contra la tradició tomista, accepta la validesa de l'argument ontològic, tot i que el reinterpreti des de l'ésser. Però és que, de les vies tomistes, només en pren la cinquena (el seu primer argument cosmològic), que es fonamenta en l'ordre de l'univers; nega que la tercera sigui concloent, tot i que considera correcta la idea de l'ésser necessari que s'hi vol provar; podem dir que amplia la primera via fent-la passar de la consideració del moviment a la de l'esdevenir i de l'evolucionisme, i no esmenta gens ni mica ni la segona ni la quarta via. Tampoc no utilitza els termes habituals de *substància*, *potència*, *acte*, *forma*, etc.; en part, perquè vol argumentar d'una manera comprensible per a tothom, però en bona part també perquè rebutja, de manera peculiar, la metafísica hilemòrfica i la teoria aristotèlica de les categories, per a gran escàndol dels tomistes, òbviament. A més a més, assumeix tres arguments antropològics basats en l'espiritualitat, la consciència i la finalitat o sentit de la vida humana, portant aquests dos darrers, ben coneguts en la tradició escolàstica, al principi de contradicció. Però resulta clar que els arguments antropològics es podrien multiplicar fàcilment, ja que l'ésser humà mostra moltes facetes que, seguint la manera d'ar-

gumentar de l'autor, podrien abocar a Déu sense gaires problemes. Tampoc no recull l'argument agustiní de les veritats eternes. Ens trobem, doncs, amb una proposta un xic heterogènia d'arguments cosmològics, argument ontològic i arguments antropològics, d'acord amb una selecció molt personal i eclèctica. A més, sota l'epígraf de *La causa última* tots ells pretenen ser exemplificacions del principi de causalitat aplicat al món i a l'home, tret, evidentment, de l'argument ontològic, ja que Déu és *causa sui* o *causa incausata*. Per tant, conjecturem que l'autor no ha pres com a punt de partida cap tendència escolàstica concreta, sinó que ha anat espigolant, per dir-ho així, d'ací i d'allà, seguint intuïcions i reflexions personals. Tot amb tot, és clar que es mou en una òrbita de filosofia tradicional cristiana. I també és clar que no té gens en compte ni la filosofia moderna ni la filosofia contemporània. La teoria del coneixement que l'autor defensa, i no només la seva metafísica, l'allunya certament de la modernitat, centrada en l'autonomia del subjecte i que fa de l'evidència en la consciència i de la seva constitució apriorica el criteri de la veritat. Conjecturem que l'autor es considera un realista pel que fa al coneixement sensible i que valora com a definitiva la teoria de l'abstracció pel que fa al coneixement intel·lectual. Possiblement sigui aquesta concepció d'una raó receptiva i abstractiva, i no pas productiva, la que el tanqui a la modernitat. Conjecturem, doncs, que l'autor, que tampoc no és un especialista en filosofia, no tan sols no espera cap aportació del pensament postescolàstic, sinó que més aviat el fa responsable de l'onada agnòstica i àdhuc atea que, segons ell, envaeix la cultura occidental actual.¹¹ Per la nostra part, considerem una llàstima aquesta actitud autoreductiva, ja que existeixen intents ben interessants de reconsiderar el tema de Déu a la llum de plantejaments filosòfics moderns i contemporanis. El teòleg jesuïta Juan Alfaro, per exemple, ha mostrat com és possible afrontar la qüestió de Déu a partir del tractament de la qüestió de l'home en autors com Kant, Feuerbach, Marx, Heidegger, Wittgenstein i Bloch. Siguin suficients aquests mots:

El origen de la cuestión de Dios es, pues, antropológico: el hombre se encuentra ante la cuestión que él es para sí mismo, y, al enfrentarse con ella, se encuentra ante la cuestión de Dios. Este origen antropológico de la cuestión de Dios aparece ya en los escritos de S. Agustín y de S. Tomás de Aquino (análisis de la subjetividad humana). En la medida en que la reflexión filosófica se ha centrado en lo humano (Descartes y Kant), y sobre todo en la medida en que el hombre moderno se ha dado cuenta del primado y de la radicalidad

¹¹ En el pròleg a la 3a edició de la seva famosa obra *Després de la virtut*, MacIntyre ha raonat que els diferents estàndards morals de la modernitat avançada: utilitarisme, kantisme, contractualisme, budisme, pragmatisme, etc., rivalitzen entre ells, cosa que converteix la moral en una qüestió essencialment impugnable i expressió d'actituds i sentiments. I així els desacords no afecten només la justificació del propi estàndard, sinó també el contingut de la moralitat. Només des del punt de vista d'una tradició molt diferent, com l'articulada de forma clàssica per Aristòtil, es poden entendre tant la gènesi com la difícil situació de la moral en la modernitat. Es comprèn així també per què la cultura de la modernitat moral està mancada de recursos per prosseguir les seves indagacions morals. Vegeu Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Gerald Duckworth, London, ³2007 (1a edició 1981).

de la cuestión que él es para sí mismo, la cuestión de Dios (cualquiera que sea la respuesta) es ubicada en la cuestión del hombre.¹²

3. El títol de l'obra ens sembla contradictori amb la facilitat amb què l'autor està convençut que la raó humana pot provar l'existència de Déu. Més que un desafiament intel·lectual per a la raó en tant que raó, conjecturem que l'autor vol dir que, en el fons, es tracta d'un desafiament d'ordre moral i en el pla de la llibertat. El raonament aleshores seria el següent: essent tan fàcil com és, i resultant tan evident com es veu, provar racionalment l'existència de Déu a partir de l'univers creat, qui malgrat tot encara s'entesti a no reconèixer l'existència de Déu, obra així sigui per mala fe –cosa que el porta a valorar erròniament les capacitats intel·lectuals de l'home–, o bé per una greu desviació moral de la seva conducta –cosa que fa que no vulgui reconèixer el darrer fonament transcendent de la veu que en la seva consciència l'amonesta severament–, o també per un desistiment de la llibertat –cosa que descansa en la por a la radicalitat amb què la vida sempre ens interpel·la en direcció cap al seu sentit absolut–. Un repte per a la raó, doncs, pròpiament no el trobem en el tema *Déu*, car la raó pot arribar fàcilment a provar com a mínim cinc coses: que Déu existeix, que és el Creador de l'univers, que és l'Ésser, que és Esperit perfectíssim i que és Plenitud d'essència. Que al filòsof convençut d'aquesta facilitat suposadament inqüestionable li hagi costat molt d'arribar a una formulació tècnicament impugnable dels arguments amb què demostra tantes coses de Déu, són figures d'un altre paner. Volem dir que no s'ha de confondre l'ordre del descobriment amb l'ordre de l'objectivitat: allò que en si és fàcil de capir, no resulta pas més difícil perquè trobar-ne una formulació argumentativa feliç no sigui bufar i fer ampolles. Ens abelleix, doncs, la idea de proposar a l'autor un canvi de títol: *Dios, un conocimiento cierto para la razón*. Tot i que és palès que es tracta del coneixement mediat de l'ascensió o encaminament racional del món a Déu, i no pas d'una captació intuïtiva o evidència intel·lectual. El que l'autor, doncs, sembla sentir veritablement com a repte és el desafiament moral que es deriva de l'afirmació de l'existència de Déu.

4. El text mateix sembla justificar prou clarament aquesta lectura ètica de la darrera intenció de l'autor. No falten pàgines en què les conductes que s'observen en les actuals societats democràtiques són censurades en relació amb el tema de Déu. Vegeu-ne, per exemple, les frases següents: «Voy, pues, a afrontar un tema polémico que trascendiendo el plano especulativo afecta a la moral.» (21) I afecta la moral perquè

¹² Juan ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 279-280. Tot i que pugui ser discutible la interpretació tècnica que Alfaro fa d'algun autor, és innegable el mèrit que cal reconèixer a la seva voluntat d'entrar en diàleg amb pensadors que ja no fan necessàriament del dogma cristià el punt d'arrencada indiscutible de la pròpia filosofia. És aquesta una virtut intel·lectual, per dir-ho aristotèlicament, que fa honor a l'Evangeli.

pensem sobre Déu segons com decidim de viure. «[...] la razón por la que muchos desconocen a Dios se suele deber más bien a razones éticas que intelectuales.» (23) «[...] el indiferentismo religioso se apoya en la irreflexión y esconde un pretexto para el libertinaje [...].» (25) Però la relació també es projecta a la inversa: «El hombre, si prescindir de Dios, queda desquiciado y sin punto de apoyo necesario para un recto comportamiento, llegando de este modo a ser un peligro para sí mismo y para los demás.» (ib.) «Solamente puede calificarse de humana una vida cuando se rige por los dictados de la recta razón, y solamente del hombre que es fiel a la verdad se puede decir que es realmente libre.» (27) «Solamente la verdad tiene la fuerza de elevar al hombre al plano de la virtud: la norma de conducta no puede ser otra que vivir según verdad.» (29) En conclusió, si Déu és un repte, ho és més en relació amb la decisió de viure una vida no immoral que no pas en relació amb la dificultat intel·lectual en si de l'anomenada teologia natural, ja que la raonabilitat de l'existència de Déu, no la pot negar cap raó èticament sana. Provar l'existència de Déu no és, per a l'autor, difícil; sí que ho és, però, que hom vulgui reconèixer que no l'admet perquè es vol desempallegar del fardell de l'anomenada llei moral natural. En les pàgines que dedica a comentar que en la gent senzilla existeix un coneixement espontani de Déu (81-87), argumenta també èticament contra els qui el neguen a partir de la llei moral natural, el rebuig i incompliment de la qual aboca a la depravació de l'home que, justament, es fa tan perceptible en les nostres societats i que ja denunciava sant Pau a Rm 1,24-27: «La negación de Dios no afectará solamente a la impureza, sino también a toda clase de vicios. Entre ellos destacan la soberbia y el egoísmo.» (85) Se'ns acut de pensar al respecte que és cert que en l'ésser humà es dona una imbricació tan real de disposicions intel·lectuals i actituds ètiques que, quan aquestes darreres no expressen un mínim de moralitat i dignitat humanes, també és lògic d'esperar que la ment s'ofusqui i no reconegui ni les seves limitacions ni que aquestes l'empenyen a encaminar-se més amunt.¹³ No pas en va Aristòtil proposava d'entendre l'activitat intel·lectual sota el guiatge de les virtuts dianoètiques:

¹³ Hegel ja deia: «Una cosa és coneguda com a límit, com a deficiència –encara més, és sentida com a tal– només en tant que hom hi està al mateix temps *més enllà*.» (G. W. F. HEGEL, *Enciclopèdia de les Ciències Filosòfiques en compendi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1959, p. 84). En el *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein parteix de la consideració del límit intern del llenguatge, que per a ell és la base i condició de possibilitat del coneixement, i fa justament del límit un terme dialèctic per preservar l'entera esfera de l'Absolut. No és que el *Tractatus* pugui o hagi de ser considerat com una nova manera de provar l'existència de Déu –intent que el mateix autor sempre va odiar i una de les coses per les quals no li agradava el catolicisme– transposant una manera tipus d'argumentar, la de les proves cosmològiques, de l'àmbit de l'ontologia al del llenguatge, sinó que defensa la idea que el concepte de *límit* és dialèctic: justament perquè les coses –el món, el jo metafísic– estan delimitades des de dintre, no només queda pressuposat que existeix allò que és més alt, sinó que això és el que veritablement val en sentit absolut. No es pot parlar de límit sense pressuposar *ipso facto* el translímit o ultralímit com a condició de sentit. Vegeu Joan ORDI, «Sentit sobrenatural de la vida en el *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein», a: *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, VI (2004/1) 47-78.

Per consegüent, si la ciència, la prudència, la saviesa i l'intel·lecte són les habituds que ens permeten d'assolir la veritat i d'evitar tothora l'error, sia sobre allò que pot ésser altrament de com és, sia sobre allò que no ho pot ésser; i si les tres primeres –vull dir, la prudència, la ciència i la saviesa– no poden atènyer els principis, només resta l'intel·lecte per a assolir-los.¹⁴

5. En aquesta línia, però, la crítica que l'autor fa de l'ateisme ens sembla extrema i probablement injusta humanament parlant. A causa potser de la seva formació i mentalitat canonista, se li nota una excessiva pressa a provar a tort i a dret i a desqualificar el contrincant més enllà del límit de la raonabilitat, com si les coses només poguessin ser o blanques o negres, unívocament definides i pures o completament confuses i depravades. Tant en la vida real com en filosofia, els matisos són sovint tan decisius o més que la literalitat dels enunciats. En un apartat titulat *Las consecuencias morales del ateísmo* (pp. 136-149), Ozcoidi fa de la conducta dels qui rebutgen Déu i dels agnòstics el sùmmum de la perversitat moral: l'ateu es converteix en el propi legislador de la llei moral i determina així subjectivament i de manera merament utilitarista què és el bé i què és el mal; renuncia a tenir rectitud d'intenció; tendeix a tractar els altres com a coses, sense respectar-los la condició de persona; ja no cerca la llei o dret natural com a punt de referència per a les lleis que pacta amb els altres; substitueix els preceptes de Déu per la voluntat del poble expressada en les urnes; perverteix la mateixa democràcia no respectant les minories; com que no cerca la justícia objectiva, no sap distingir entre legalitat i moralitat, i entén la legalitat sobre la base del positivisme jurídic; per això sovint promulga lleis injustes que segueixen i multipliquen el mal; renuncia a la funció educadora i estructuradora de la societat que té la llei; ha produït sistemes totalitaris aberrants com el nazisme i el marxisme; manipula constantment els mitjans de comunicació social, engrossint les dades estadístiques que l'afavoreixen; fa un mal enorme a la família, introdueix el divorci, legalitza l'avortament, equipara les parelles homosexuals al veritable matrimoni, actua hipòcritament respecte de les drogues legals, etc. En poques paraules: «El alejamiento de Dios es quien conduce a tan nefastas consecuencias.» (145) Ozcoidi sembla afirmar així una mena d'absolutisme teoètic, si se'ns permet l'expressió: «[...] donde empieza la ética es con el cumplimiento de los deberes respecto al Creador.» (138) Aquest és un argument perillós, car l'autor oblida la relació que en el passat ha existit entre el suposat apropament a Déu i l'ús inhumà i antievangèlic del poder. Cal recordar encara les societats de cristiandat medieval, la Santa Inquisició, el relaxament ètic del papat, la suposada evangelització d'Amèrica, el nacionalcatolicisme espanyol, les dictadures llatinoamericanes, etc.? Per aquest camí d'una acusació indiscriminada i tan generalitzadora no creiem, però, que es faci cap bé a la causa de Déu. I

¹⁴ ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea* (text revisat i traducció de Josep Batalla), Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1995, vol II, p. 76.

menys encara que es valorin amb actitud equànime les llums i les ombres de les nostres societats. D'altra banda, amb una condemna tan immisericordiosa no es predisposa ningú perquè accepti l'existència de Déu, ni perquè consideri probatoris els arguments filosòfics. I menys encara es fa justícia a les veritables intencions dels ateus. Tot i que no compartim la filosofia atea, creiem que cal prendre's seriosament l'honestetat que hi ha expressada en aquesta declaració:

L'ateisme és la filosofia d'aquells que neguen l'existència de déu, que consideren que no hi ha cap raó per acceptar que més enllà de la realitat material existeixen ens d'una naturalesa diferent i superior a la humana en els quals es troba l'origen i el sentit de la nostra existència. Però també és molt més que això, és una actitud mental positiva que promou la llibertat de consciència i que estimula el coneixement, que cerca establir un estil de vida basat en la figura de l'home com a motor del progrés i del benestar, que encoratja a desenvolupar un sistema ètic que fomenti el respecte mutu, la comprensió i la tolerància, la responsabilitat de tots envers ells mateixos, amb la societat i amb el món; és en definitiva una forma d'entendre la vida que estima la vida i que renega de la por i de l'esperit de submissió que s'amaga darrere dels dogmes i de les creences de les doctrines religioses.¹⁵

6. D'altra banda, l'autor silencia el contraargument del mal, del sofriment dels innocents i de la injustícia estructural del planeta, que sempre han causat tants maldecaps en el camp de la teodicea: el món no és humanament tan meravellós com pugui semblar una posta de sol virolada, un embassament que reflecteix el cel o una església romànica a dalt d'un turó! Provar l'existència de Déu sense afrontar aquestes dificultats clàssiques de la teodicea, ¿no és fer-se potser les coses massa fàcils? Com a mínim resulta ser una filosofia apàtica, sense veritable com-passió per l'home que pateix els infortunis de la violència, la injustícia i la inhumanitat que les persones, les institucions, les estructures i les dinàmiques històriques generen. Ozcoidi també oblida aquelles paraules tan sàvies del Concili Vaticà II:

Perquè l'ateisme, considerat en tota la seva integritat, no és un fenomen originari, sinó que deriva de causes diverses, entre les quals s'ha d'esmentar també la reacció crítica contra les religions i, per cert, en alguns països, principalment contra la religió cristiana. Per tant, en aquesta gènesi de l'ateisme hi poden contribuir no poc els mateixos creients, per tal com, per negligència en l'educació de la fe, o per exposició errònia de la doctrina o, fins i tot, per les deficiències de la seva vida religiosa moral i social, més aviat velen que no pas revelen la faç genuïna de Déu i de la religió.¹⁶

¹⁵ Extret de la plana web de l'associació dels ateus de Catalunya: <http://ateus.org/?pageid=2->

¹⁶ CONCILI VATICÀ II, *Constitució «Gaudium et spes»*, núm. 19.

Fins i tot com a crítica a la Il·lustració i als excessos inevitablement derivats del seu plantejament, avui dia ja no es pot fer filosofia instal·lats simplement en la glòria immutable i bella de l'ésser, sense recollir, per tant, el sofriment de l'ésser mateix en la banda dels perdedors de la història. Heus ací un suggeriment:

De Israel viene una aproximación a la realidad que no es argumentativa sino anamnética, una *razón anamnética* que sabe de sufrimientos, que no está dispuesta a trocar la radicalidad de su significado por teoría de la verdad que lo trivialice. Eso es lo que se da a entender cuando se dice que la religión es *memoria passionis*. Y lo que se opone a la razón anamnética no es solo la razón abstracta sino el mito; la mitológica es una concepción de la historia como evolución, progreso indefinido o eterno retorno.¹⁷

7. Com que hem dit al començament que la intenció i finalitat del llibre és pastoral, ens permetem de suggerir a l'autor una altra via d'acostament al tema de l'existència de Déu, de la llei moral natural i de la vivència religiosa: la que podríem anomenar del desvetllament propedèutic de les consciències adormides. Dit ras i curt: provar racionalment l'existència de Déu amb arguments de la tradició filosòfica cristiana, o derivats dels més clàssics, pot deixar ben fred a qui no hi estigui predisposat per una experiència humana prèvia de desvetllament de la pròpia consciència. Les dificultats ambientals que es perceben en la pastoral semblen tenir arrels que no són ni merament intel·lectuals ni simplement ètiques, sinó més aviat humanes, o aquelles com a conseqüència potser d'aquestes. Són humanes, per exemple, quan l'home, a causa d'una vida pròpia no sentida com a invitació a una humanitat plena, ha deixat d'escoltar les preguntes que brollen de la condició que tots tenim en comú. Davant d'un cas així, ¿no sembla una estratègia pastoral més prometedora intentar col·laborar en el desvetllament d'aquella experiència d'un mateix en què les preguntes puguin tornar a ressonar de manera significativa? No ens sembla que la pastoral pugui funcionar a cops de demostració filosòfica de l'existència de Déu. I conjecturem que, en el fons, l'autor, que és un agent de pastoral en el moment actual, també pensa així. Ens imaginem, doncs, que ha pensat el llibre per a un altre àmbit d'utilitat més clara: el de la discussió intel·lectual dels arguments en si i de la seva relació amb la vida moral, que és el que, en el fons, interessa a l'autor. Atès, però, que sobre gustos pastorals, un cop salvada la veritat de l'Evangeli, no sembla que pugui haver-hi cap plantejament que sigui l'únic possible, l'autor del llibre ens permetrà d'expressar la nostra preferència per una línia d'intervenció com aquesta:

Si tú eres un creyente que no piensa, tu fe no es, ni más ni menos, que una ideología como la de tantos otros. Pero si eres un creyente que se pone preguntas y escucha las preguntas

¹⁷ Reyes MATE, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 23-24.

verdaderas, y que sufre por amar cada día más a su Dios y a los otros, entonces estás más cercano de lo que tú crees, de los no creyentes honestos y que piensan, y les puedes encontrar y acoger de una manera mucho más profunda. Es necesario pensar cada vez más en un diálogo con cuantos se encuentran en búsqueda y no creen en Dios. Tenemos necesidad de ponernos a la escucha del otro: nos lo pide el Padre de todos. La misionaridad vivida en el encuentro con las culturas significa, sobre todo, escucha de las razones del otro para testimoniar con verdad las razones de la esperanza que está en nosotros (1Pe 3, 15). ¿Y con los indiferentes? Lo necesario es inquietar a los que nos buscan, a los que se evaden y se adormecen, a los que buscan el tranquilizante de la conciencia. Es urgente tener despiertas las conciencias, comenzando por la nuestra. Debemos estimular el deseo, provocar las verdaderas preguntas. No es importante que a los destinatarios de las palabras de la fe inculquemos sobre todo respuestas: es necesario suscitar las preguntas verdaderas en sus corazones. Entonces ellos mismos serán buscadores de Dios. Y las preguntas se suscitan con los gestos, la vida, los signos, incluso desconcertantes, de la radicalidad evangélica. El anuncio del Evangelio a todos se hace viviendo el Evangelio delante de todos...¹⁸

Les proves de Déu enteses com a encaminament

Quin valor es pot atribuir, doncs, a l'intent de provar racionalment l'existència de Déu tal com va fer el pensament medieval i tal com reproposa Ozcoidi? Per acostar-nos a un intent de resposta general, proposem de recollir primer un recent article del P. Andreu Marquès titulat *L'encaminament filosòfic cap a Déu*¹⁹, ja que afronta la qüestió del valor probatori o no dels arguments racionals que afronten la qüestió de l'existència de Déu. Exposem-ne, doncs, el contingut essencial i la tesi de l'autor, per intentar precisar després una mica més el nostre punt de vista en relació amb el tema de les proves de Déu.

L'autor recorda uns quants autors i arguments de la història del pensament. Destaca, per exemple, que tant la reflexió de sant Agustí com la de Luter i la de Hegel apunten a la noció d'absolut, que justifica tant el rebuig de l'absolutització del que és finit com la crítica de les idolatries. Sant Agustí subratllava la mutabilitat de l'esperit humà i la consciència concomitant que l'ésser humà no té en ell mateix la font de la llum, de manera que cerca Déu en tant que és la Veritat suprema, la font de la vida, de la felicitat i del mateix ésser. O sigui: «Les millors proves cartesians, igual que les agustinianes, no són *a contingentia mundi*, sinó *a contingentia mentis*, és a dir, a partir de la contingència del jo pensant.» (62) Així, en efecte, és com Descartes requereix

¹⁸ Mons. Bruno FORTE, *A la búsqueda de Dios padre-madre en el amor*, conferència pronunciada a la Fundació Joan Maragall, Barcelona, el dia 25 de febrer de 2008. Accessible a: <http://uies.ath.cx>.

¹⁹ Andreu MARQUÈS, «L'encaminament filosòfic cap a Déu», a *Qüestions de vida cristiana*, 225 (2007), pp. 58-75.

que el reconeixement de la finitud humana impliqui l'existència en nosaltres de la idea d'infinít, cosa que es converteix en el conegut argument que no tindríem la idea de Déu, si Déu no existís realment. Kant va proposar una reflexió moral de l'existència de Déu. Però el mateix Kant rebutjava tots els arguments de l'existència de Déu perquè veia actuant subreptíciament en el fons de tots ells l'argument ontològic. I per a ell aquesta prova és enterament criticable perquè salta indegudament de l'ordre del pensament al de la realitat. Ara bé, si és així, l'autor redargüeix que també la prova moral kantiana és sospitosa de salt ontològic indegut, com passa clarament amb els arguments *a contingentia mentis* o antropològics: «[...] de la forta exigència racional que existeixi un Déu poderós i bo, autor alhora de les lleis naturals i de l'ordre moral i que en garanteixi l'harmonia final, ¿podem concloure'n amb certesa que aquest Déu existeix?» (64) Tot amb tot, l'autor considera que Kant té raó també respecte dels arguments cosmològics: serveixen per testimoniar «[...] la necessitat de la raó humana de trobar una explicació última de l'existència del món» (ib.), elevant-se per damunt de la contingència i de la finitud de tota la realitat; però continuen fent el mateix salt precipitat de l'argument ontològic del *Proslogion* de sant Anselm (i abans ja de sant Agustí), el qual només podria salvar-se si, com fa Hegel, poguéssim identificar pensar i ésser.²⁰

La postura del P. Marquès sobre el valor de les proves de Déu ens sembla molt encertada en el reconeixement del caràcter sapiencial o àdhuc religiós que acompanya aquests arguments. Però també conté un pronunciament sobre el valor de la prova tècnica com a tal. A risc d'equivocar-nos, voldríem sintetitzar-lo en els punts següents: a) l'argument ontològic es troba en el substrat o base de tots els altres arguments, de manera que si restés invalidat o confirmat, automàticament també es veurien invalidats o confirmats tots els arguments cosmològics i qualsevol altre argument *a contingentia mentis*; b) tot i que el recolzen plomes tan acreditades com sant Agustí, sant Anselm, sant Bonaventura, Duns Escot, Descartes, Leibniz, Hegel, Plantinga i Malcolm, entre d'altres, l'argument ontològic no té força concloent, car obliga a fer un pas il·legítim del pensament a la realitat: «[...] estic convençut –seguint sant Tomàs i Kant– que hi ha una manca de rigor en aquest argument, ja que

²⁰ Aquesta identificació des de l'idealisme dialèctic va permetre a Hegel revalorar totes les proves de l'existència de Déu, ja que per a ell no són res més que testimonis intel·lectuals de la marxa de l'Esperit cap a la plena possessió de si mateix. Però a la vegada les va criticar per no ser dialèctiques, sinó sil·logístiques, ja que prenen la forma d'un sil·logisme, la premissa major del qual atorga al finit –com fa Ozcoidi– una existència separada, que és afirmada així absolutament, i la premissa menor del qual posa –com també fa Ozcoidi– un infinit l'ésser del qual també adquireix un caràcter absolut, ara com l'Absolut. Mentre que aquesta posició es troba en síntesi a l'*Enciclopèdia*, Hegel va fer una exposició de la seva teoria del coneixement de Déu durant el semestre d'estiu de 1829: *Öffentliche Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* [Lliçons públiques sobre les proves de l'existència de Déu]. El curs, però, va quedar inacabat i Hegel va morir el 1831. El text publicat només abasta les vuit primeres lliçons, que ni tan sols conclouen el tractament de la demostració cosmològica: G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (editat per Georg Lasson), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973.

passa de l'ordre ideal a l'ordre real.» (66); c) l'intent de reformular els arguments tradicionals per fer-los compatibles amb les objeccions que susciten, acaba complicant-los tècnicament tant que perden la força persuasiva de la senzillesa inicial; d) sense anar acompanyats d'una actitud religiosa de conversió, que vol dir girada i retorn, purificació de la consciència personal, però sobretot redreçament i elevació vers l'absolut, les proves de Déu no aconseguirien arribar a la meta vers on apunta la seva tensió filosòfica²¹; e) per consegüent, cal entendre les proves de Déu més aviat com una ascensió o elevació del pensament, o sigui, com un encaminament, però alhora també com un retorn o camí de l'esperit cap al seu interior perquè pugui anar amunt, com ja deia Hegel: «És a dir, la idea de Déu continua essent irrenunciable per a la raó, encara que la raó especulativa no es pot pronunciar sobre la realitat efectiva de Déu.» (71) La raó finita s'inclina a fer el salt ontològic, però no té prou capacitat o potència metafísica per fer-ho, de manera que això, pròpiament, és competència i obra de la fe. Tanmateix, raó i fe no es contraposen simplement com l'àmbit de l'impossible enfront del possible: «Amb això la reflexió filosòfica facilita el salt de la fe en l'existència de Déu i fins potser permet de qualificar-lo de raonable.» (72) f) I l'altra funció important que cal atribuir-los és la de «[...] proporcionar-nos una precomprensió de l'objecte principal de la nostra fe, aquella precomprensió natural que és necessària per a connectar amb el missatge bíblic i entendre la seva proposta.» (74) O sigui, «[...] ens permeten, com a mínim, de saber de què parlem quan parlem de Déu.» (75) I també que els creients es puguin entendre amb els que no comparteixen la mateixa fe en Déu, ja que, com diu Pannenberg, «[...] els arguments filosòfics sobre Déu són uns arguments que conserven un gran valor com a descripcions de la realitat del món i de l'home i que així asseguruen la intel·ligibilitat del discurs filosòfic sobre Déu.» (ib.)²² En poques paraules, les proves sobre Déu brollen del fet que «[...] ni el cor de l'home ni el seu pensament no se satisfan amb el que és finit, sinó que apunten cap a l'infinit (o l'absolut).» (75) I l'home hi apunta tant amb la ment com amb el cor, de manera que aquesta orientació característica de l'ésser humà arrossega amb ella la totalitat de la persona i conté així tant un moment de coneixement (ment) com un moment de reconeixement (cor).

²¹ Això vol dir que no existeixen proves filosòfiques tècnicament pures –si és que fossin possibles– de l'existència de Déu, car en la seva gènesi històrica i filosòfica han pesat sempre molts factors o pressupòsits religiosos, si més no implícits, i àdhuc místics, cosa que és lògica si Déu no constitueix un simple objecte de coneixement. L'obra següent, que valora sobretot l'element pròpiament filosòfic de les proves, així ho demostra en el cas de tres autors ben decisius: Eusebi COLOMER i Pous, *Tres pensadors medievals enfront de la qüestió de Déu: Sant Anselm, Sant Tomàs d'Aquino i Nicolau de Cusa*, Publicacions de la Facultat de Filosofia, Universitat Ramon Llull, Barcelona, 2002. La distinció entre filosofia i teologia és, en un cert sentit, còmoda a efectes d'ordenació del currículum, a part del fet que de vegades pot tenir un matis ideològic, però la cosa en si no sempre suporta de bon grat les nostres classificacions.

²² Wolfhart PANNENBERG, *Teología sistemática*, UPCO, Madrid, 1992, vol. I, pp. 100-101. Citat per l'autor a p. 75.

Reflexions personals

Al fil de la pregunta que el P. Marquès es fa un cop ha desmuntat el valor probatori dels arguments clàssics per demostrar l'existència de Déu, val a dir: quina funció tenen les proves de l'existència de Déu?, ens sembla que es pot dir que mostren que:

1. La raó humana té la necessitat de cercar una explicació última de l'existència del món i de l'home, cosa que en part també significa la necessitat que sentim d'eleva-nos per damunt de la contingència de tot el que és finit fins a la idea d'un origen absolut en si i d'una meta última per si mateixa de tot el que existeix. L'ésser humà té la necessitat de confiar la seva vida (ment i cor) a l'absolut que sigui digne d'aquest nom, al valor suprem que objectivament tingui prou força per evitar que ens desesperem davant la vida tan contingent i fràgil o, al revés, que banalitzem resignadament els problemes reals de la vida. Les proves de l'existència de Déu són formes concretes de raonament a través de les quals ens prenem seriosament aquesta condició estructural i orientació humanes. Són, doncs, tant un testimoni d'aquesta necessitat —és ella la que les justifica— com un intent o intents de cercar-li una solució compatible amb les exigències de la raó. Tenen, per tant, valor de símbol o xifra de la triple necessitat que sembla caracteritzar la vida humana: la necessitat de la Veritat definitiva, completa, absoluta; la necessitat de Sentit últim, radical, fonamental, veritablement capaç d'atorgar la felicitat; i la necessitat de Plenitud, que superi la mala voluntat humana, el mal destructor entre les persones i la mort, i porti la nostra humanitat a la màxima mesura de realització que ella no es pot atorgar a si mateixa, tot i que l'anhela. Veritat com a objectiu del saber, sentit com a condició de la felicitat i plenitud com a aspiració a la realització semblen ser els tres eixos constitutius de l'experiència de vida que caracteritza l'existència humana. En el fons, les proves de Déu són modulacions concretes d'algun aspecte d'aquesta triple necessitat. Per tant, l'esperit humà només pot realitzar-se com a esperit en aquest món desplegant la seva recerca incessant de veritat, sentit i plenitud. Les proves de l'existència de Déu mostren que és racional o raonable assentir a aquest dinamisme, admetent clarament fins i tot el «risc» que ens porti obertament fins a l'infinit, l'absolut, Déu, o bé fins al no-res, l'absurd, el buit absolut i el fàstic per la vida. És cert que, com diu Hegel, són raonaments sil·logístics, del tipus *modus ponens* (si *p*, aleshores *q*; és així que *p*, per tant *q*), elaborats per autors que d'entrada ja són creients. Però això no treu que autors agnòstics, ateus o radicalment desencantats de la part de bondat ontològica que conté la contingència humana utilitzin el mateix recurs argumentatiu per acabar en la no-existència de Déu. Si es canvien les premisses o bé hom les interpreta de manera diferent, o fins i tot en sentit invers, varia paral·lelament la conclusió. Ara bé, la gent que no renuncia a les exigències últimes de la raó no s'està d'argumentar respecte de la veritat, el sentit i la plenitud, o la manca de totes tres coses, de la vida humana.

2. El coneixement humà sembla descansar en una condició de possibilitat que transcendeix les condicions particulars dels diferents sabers i veritats a què pot ar-

ribar: sembla que el món no s'acaba d'entendre finalment si no és, justament, com a món, com a totalitat unificada i estructurada internament al voltant d'una unitat real de fons.²³ Igualment, sembla que tampoc l'ésser humà resulta últimament comprensible com a ésser humà si no arriba a la percepció, a l'experiència i a una certa conceptualització de la seva unitat com a totalitat organitzada de diferents nivells i components. Les proves de l'existència de Déu diuen, justament i paradoxalment, que aquests intents, si hom els tira endavant amb prou honestedat intel·lectual i afectiva, no giren, en el fons, sobre ells mateixos, sinó que *eo ipso* apunten a la Unitat suprema, a l'U Absolut que és l'últim fonament de la unitat i realitat del món i del jo, o bé a la manca absoluta de realitat substantiva del món com a món, de l'ésser humà com a jo i de Déu com a Déu, segons el que, respectivament, quedi *demonstrat* al final del procés argumentatiu. Per tant, sembla que afirmar, com l'autor assumeix a tall de conclusió del seu treball, que les proves de l'existència de Déu serveixen per fer-nos entendre en què consisteix el salt decisiu de la fe i per saber de què parlem quan parlem de Déu, és una manera una mica *tova* de reconèixer el valor que hom pot atribuir-los, tot i que objectivament és cert que estableixen una demarcació entre la raó i la fe, i que delimiten conceptualment, si més no negativament, l'objecte suprem del coneixement humà: la idea de Déu. Cap dels autors citats: sant Agustí, sant Anselm, sant Tomàs, sant Bonaventura, Descartes, Kant i Hegel, han entès els seus propis arguments en un sentit *tou* o *afeblit*, merament simbòlic o testimonial, sinó en un sentit *fort* o filosòficament *probatori*.²⁴ En el cas de Hegel, per exemple, si la prova per desplegament o encaminament de l'esperit com a realització del desplegament de l'Esperit absolut s'hagués d'entendre com un simple testimoni, més o menys real o metafòric, de l'autotranscendència del coneixement finit, restaria privada immediatament del caràcter d'un raonament que aspira a l'objectivitat. Hans Küng ha expressat correctament la pretensió de veritat de les proves de Déu, que tenen al darrere una tradició imponent:

²³ «No hi ha cap metafísica sense la idea de la unitat de la realitat, i com que la unitat del real en tant que món, cosmos, és la unitat d'un ordre de la multiplicitat, de la cosa individual múltiple, la pregunta pel fonament que ordena la multiplicitat cap a la unitat i la hi manté unida, resta lligada a la unitat del món.» Wolfhart PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke* [Metafísica i pensament sobre Déu], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988, p. 20 (traducció nostra).

²⁴ L'argument, per exemple, de sant Anselm de Canterbury conté una pretensió forta de descansar en la veritat objectiva: «És necessari per al pensament d'afirmar l'existència de Déu, perquè l'existència de Déu és en ella mateixa necessària. Com recordàvem suara amb K. Barth: la necessitat òntica pressuposa la necessitat noètica. És perquè Déu existeix vertaderament i existeix de manera necessària que el pensament es veu obligat a reconèixer-ne l'existència. Aquí, com sempre, pensar la veritat és sotmetre el pensament a la cosa, obligar-lo a la rectitud, a dir que existeix allò que és i que no existeix allò que no és. / L'argument de sant Anselm no passa, doncs, indegudament de l'àmbit del pensament al de la realitat, car en la seva òptica realista ambdues coses estan indissolublement lligades.» Vegeu Eusebi COLOMER, «La qüestió de Déu en sant Anselm», a *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, I (1991/1), pp. 7-40; cita a p. 34.

Quina és aquí exactament la qüestió? No tan sols que Déu és, per principi, cognoscible, com va definir el Vaticà I. D'altra banda, tampoc que Déu sigui immediatament experimentable, com s'expressa en el Memorial de Pascal. Sinó que l'existència de Déu és fonamentalment i fàcticament demostrable: les proves de Déu volen provar *Déu*: no tenen només per objecte –com la confiança fonamental– la realitat del món i de l'home, la realitat en absolut, sinó un possible fonament originari, un suport i sentit primigenis de la realitat que anomenem Déu. [...] Les proves de Déu volen *provar* l'existència de Déu: no volen oferir tan sols simples referències, possibilitats de pensament, conclusions des de la probabilitat, sinó una prova, val a dir, una successió de pensaments que, a través de la connexió lògica entre proposicions conegudes, conclou una realitat desconeguda.²⁵

3. El P. Marquès pensa, però, que els arguments o proves de l'existència de Déu són coixos en llur valor probatori. Personalment, tendim a pensar, en canvi, que són correctes a condició que Déu existeixi, si se'ns permet la broma. O sigui, si els hem pogut formular per una exigència ineludible del pensament que vol arribar a l'extrem de les seves possibilitats, i si pensar amb tota la radicalitat de què filosòficament som capaços ha de significar ocupar-se amb la cosa en si i no pas amb una simple representació subjectiva d'ella, llavors les proves clàssiques de Déu són certes si i perquè Déu existeix. Però Déu no existeix perquè elles siguin certes. I així s'explicaria que sempre hagin estat acompanyades, com l'autor demostra, d'un context personal previ i coextensiu de fe viscuda, pregada i pensada (teologia), o si més no contemplada admirativament o admirada conceptualment. Per això ens inclinem a interpretar l'article de l'autor de la manera següent: com que dubta del valor probatori, en l'àmbit mateix de la filosofia, de les proves de l'existència de Déu, que serien, doncs, arguments filosòficament no tan concloents com pretenen ser-ho a la llum de llur sentit fort, i com que aquests arguments abunden en la història de la teologia i de l'anomenada *filosofia cristiana* ja des de la Patrística i formen així part del nucli intel·lectual més fort de la tradició del pensament filosòfic cristià, cosa que vol dir que són venerables i venerands, algun valor i dret a existir han de tenir i se'ls ha de reconèixer, cosa que explica que l'autor acabi assignant-los un paper propedèutic a la reflexió teològica, tal com va ser característic dels plantejaments apologètics de l'escolàstica: delimiten les competències complementàries de raó i fe, i ajuden a entendre, prèviament a la reflexió sobre la fe, el concepte de *Déu* suposadament comú a creients i no creients (l'autor no tematiza aquest pressupòsit, en si força discutible). S'assoleix així un difícil equilibri intel·lectual entre relativitzar els arguments en termes de veritat i salvar-los en termes de funcionalitat. Però en filosofia allò que és funcional més que no pas vertader, ¿no ens obliga a adoptar un posat una mica fingit, com el de qui fa

²⁵ Hans KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit [Existeix Déu? Resposta a la qüestió de Déu de la modernitat]*, R. Piper & Co. Verlag, Munic / Zuric, 1978, pp. 583-584 (traducció nostra).

veure que doblega la seva raó davant d'una veritat de la qual pensa, però, que, en el fons, només té valor de testimoni d'una altra cosa?

4. Pel que fa a l'argument ontològic, creiem que no se'l valora bé quan l'únic comentari crític que ens suscita és el del salt injustificat de l'ordre ideal a l'ordre real, com reitera l'autor sense més aclariments. Aquesta impugnació, que ja era la de Gauniló, podria ser vàlida tal volta per a la formulació de Descartes i de Leibniz, però no sembla copsar prou bé la naturalesa de l'argument de sant Anselm, tal com ha demostrat l'anàlisi que el P. Colomer fa del *Proslogion*:

La noció de Déu que Anselm pren com a punt de partença del seu argument té, doncs, un contingut estrictament dialèctic. Ella no diu de cap manera el que Déu és. No conté cap declaració relativa a la seva essència; d'on se segueix que no se'n pot deduir res per un procediment estrictament analític. La noció suggereix només un moviment ascendent vers el límit d'allò que el pensament pot contenir. Per això, en el curs del progrés dialèctic, «allò més gran que el qual no podem pensar res» (*id quo nihil maius cogitari potest* o, en una fórmula equivalent, *id quo maius cogitari nequit*) es convertirà en «allò més gran que tot el que podem pensar» (*quiddam maius quam cogitari potest*), ço que ve a dir que Déu, en sentit conceptual estricte, no és un contingut del pensament. La noció anselmiana de Déu no té d'essència sinó l'aspecte negatiu i la funció lògica; tanmateix no és pas una ficció arbitrària, sinó que inclou la necessitat d'una regla de pensar. És el que Barth expressa dient que la fórmula anselmiana conté la prohibició, intimada al creient, de no pensar mai res més gran que Déu, sota la pena de no pensar el Déu veritable.²⁶

L'argument de sant Anselm no és ontològic en el sentit definit i criticat per Kant, car té una dinàmica dialecticoascencional, no pas analítica, i no conté cap concepte sobre l'essència divina. Expressa la regla del pensar, del pensament que vol respectar Déu com a Déu. Situa aquesta regla del pensar, doncs, en Déu mateix, i no pas en les categories *a priori* de l'enteniment, ni en les idees regulatives de la raó teòrica, ni en els postulats de la raó pràctica, però tampoc en cap concepte positivament definit o analíticament deduït: l'exigència de no pensar Déu per sota de la seva veritable realitat prové de Déu mateix, i no pot procedir de cap altra font. Per això tampoc no ens acaba de convèncer la reformulació de l'anomenat argument ontològic que proposa Ozcoidi en el llibre comentat: l'Ésser necessari no pot no existir; per tant, Déu existeix, ja que només Déu posseeix l'existència necessària per essència. La crítica de Kant-Marquès a la –diguem-ne– desviació ontològica de l'argument anselmià afecta també Ozcoidi, car tant la idea de l'Ésser màximament perfecte com la de l'Ésser necessari o la de l'Ésser màximament intel·ligent aporten a la prova el contingut analític (ex.: l'Ésser necessari = l'Ésser que no pot no existir), no dialecticoascencional, que és indispensable per dir que essència

²⁶ Eusebi COLOMER, «La qüestió de Déu en sant Anselm», a *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, I (1999/1), pp. 7-40; cita a p. 15.

i existència en Déu coincideixen per força. Aquesta, però, no era la intenció de sant Anselm. Per a ell, qui ascendeix cap al Déu veritable, que és el revelat i acollit per la fe, no ha de quedar-se mai per sota de la meta:

I això és el que vós sou, Senyor, Déu nostre. Existiu talment de veritat, Senyor, Déu meu, que no us podem pensar inexistent. ¡I tant! Perquè, si cap ment pogués pensar quelcom millor que vós, la criatura ascendiria per damunt del Creador i jutjaria sobre el Creador; cosa d'allò més absurda. I és clar que tan sols allò que vós no sou, podem pensar-ho inexistent. Solament vós, doncs, el més veritable de tot, teniu en conseqüència l'ésser màxim per sobre de tot. Car el que no és vós no és de veritat com vós, i per tant té menys ésser. ¿Per què, doncs, «l'insensat ha dit en el seu cor: Déu no existeix», si és tan evident per a l'ànima racional que vós sou l'ésser màxim per sobre de tot? Doncs perquè és estúpid i insensat.²⁷

5. Per això, la veritable dificultat que presenten les proves de l'existència de Déu consisteix, al nostre parer, en el fet que necessiten un examen previ dels conceptes implicats en els termes amb què es construeixen. La insatisfacció que llibres com el de Pablo M. Ozcoidi podrien provocar entre, si més no, alguns professionals de la filosofia provindria, probablement, del fet que els conceptes amb què es basteixen les proves ja no mostren tenir una significació ni clara ni unívoca fora de la tradició o matriu que els va generar. Què significa, per exemple, el terme *existència* aplicat a Déu, si nosaltres només coneixem, com deia Heidegger, una forma d'existir, d'*ex-sisto*, que està tota ella vinculada al caràcter de *llençat* que acompanya tot ens d'aquest món? No serà al revés: que, parodiant Rahner respecte del concepte de persona aplicat a la Trinitat, caldria dir que és a partir de l'existència de Déu que podríem entendre millor què vol dir que nosaltres existim? I si és així, doncs, que una prova de l'existència de Déu no acabaria de *provar* fins que no ens poséssim d'acord sobre el significat dels termes i conceptes amb què està dissenyada, llavors no ens sembla tan evident la tesi de la funcionalitat o utilitat que el P. Marquès atribueix preferentment a aquestes formes d'encaminament del pensament cap a Déu: que ens ajuden a saber de què parlem quan parlem de Déu. És totalment cert, això? Per exemple, què hi ha d'implicat en la idea de *perfecció* de Descartes?, en la metàfora de la *font*, de l'*origen*, de la *llum*, de la *veritat* de Plotí i de sant Agustí?, en el concepte d'*Absolut* de Hegel?, etc. Car, d'una banda, tots aquests conceptes podien funcionar prou bé en el context històric d'una cultura filosòfica compartida en termes generals, com a l'època de l'escolàstica, però també és cert, d'altra banda, que, en el si del sistema d'aquests autors, o bé en el context d'una obra concreta que contingui un principi especulatiu propi, passen de seguida a significar coses força

²⁷ Sant ANSELM DE CANTERBURY, *Proslogion* (traducció de Josep Batalla), Laia, Barcelona, 1988, «Textos filosòfics» 47, pp. 152-153.

diferents d'aquell primer ús filosòfic habitual. Si de cas, doncs, ens inclinem a pensar que és aquesta funció de les proves de l'existència de Déu en termes de *preambula* o *prolegomena fidei* la que presenta una utilitat clara tan prèviament a la teologia com durant la teologia: que ens obliga a l'examen crític dels pressupòsits implicats en les mateixes proves, cosa a què al·ludeix el P. Marquès quan parla de l'hermenèutica, i a la discussió del significat dels conceptes que s'hi utilitzen. Perquè avui dia, si no ens col·loquem explícitament en el si d'una determinada escola de pensament, és probable que de fet no sapiguem gaire de què parlem quan parlem de Déu. Rahner mateix va insistir que, fins i tot en el si de la teologia, el pluralisme filosòfic ja s'hi ha instal·lat de tal forma que els pressupòsits filosòfics dels teòlegs ja no són els mateixos. I no cal ni afirmar que el pluralisme en filosofia ha acompanyat tota la història del pensament des del seu naixement a Jònia i que avui més que mai manté –diguem-ne– dispersa i desunida la comunitat filosòfica internacional. Per això ens sembla que Ozcoidi procedeix amb excessiva confiança quan considera que els seus sis arguments poden ser acceptats per qualsevol persona que entengui mínimament les paraules que s'hi utilitzen, sempre que la seva conducta ètica no el faci desviar-se de la recta raó.²⁸

6. Finalment, volem subratllar que les proves de Déu més clàssiques i més efectives en la història del pensament, tot i caure –o justament per això– de la banda de la ment estructuralment finita que s'encamina conceptualment cap a Déu, han anat acompanyades del cor, que segueix la dinàmica d'aquella llibertat que ha decidit reconèixer i estimar l'Absolut. La finitud de la ment és la garantia que al cor sempre li queda un àmbit de realitat i de significació irrenunciable: el de la capacitat d'un enamorament que respon a l'atracció de la Veritat, del Sentit i de la Plenitud que se'ns presenten com a promesa inicial en els conceptes liminars de la ment finita. No cerquem Déu només des d'un concepte darrer per al pensament, sinó també des de la implicació de la llibertat personal que realment opta per transcendir la finitesa, àdhuc i sobretot la que es revesteix de responsabilitat i culpa. Déu no és mai un simple objecte de curiositat

²⁸ En el famós debat sobre les proves de Déu dut a terme entre Copleston i Russell a la BBC, l'any 1948, es va posar en relleu, per exemple, que el neopositivisme logicoformal, d'origen empirista, no considera que la condició fonamental per oferir una explicació adequada d'una cosa consisteixi en el principi de *causa* o *raó suficient*; per això s'acontenta amb simples connexions empíriques entre fets, sense reconèixer valor al problema de la sèrie com a sèrie de les relacions de dependència entre els éssers i objectes contingents. No cerca, doncs, mai una explicació total, aquella a la qual ja no se li pot afegir res més i que dona així raó de la intel·ligibilitat d'un ésser, ja que fer-ho equivaldria a ultrapassar els límits dels fets i entrar en el regne de les meres hipòtesis metafísiques. S'ha perdut així la sensibilitat metafísica, que s'expressava en la sorpresa de què brolla la pregunta *Com és que hi ha món en comptes de no haver-n'hi?* I la sèrie de causes fenomèniques no pot ser una explicació suficient de la sèrie: hi ha d'haver una causa, incausada, fora de la sèrie. Per tant, per a un lector empirista els arguments sobre l'existència de Déu estarien completament mancats de sentit en la seva mateixa formulació, a part que no provarien en absolut l'existència de Déu. Hi ha, doncs, avui dia uns problemes epistemològics, metafísics i de llenguatge previs tan grans que caldria tenir-los ben en compte a l'hora de llançar-se alegrement a proposar proves de Déu, com si fossin evidents per elles mateixes. Vegeu el contingut del debat esmentat sobre l'existència de Déu a: <http://www.bringyou.to/apologetics/p20.htm>.

intel·lectual, ni un mer concepte límit sense cap valència humana. La ment finita ja està sempre traspassada de fet per un cor finit que cerca l'abraçada de l'Eternitat redemptora sense poder-la idolatrar mai, ja que la ment finita li estalvia el dolor de confondre amb Déu cap concepte ni cap realitat, com ensenya sant Anselm. Per això el cor i la ment, estructuralment finits, apunten sempre l'un a l'altre i es necessiten recíprocament. No només en el sentit clàssic que el cor segueix el que la ment li mostra com a ver, real, u, bo i bell, sinó també en el sentit que en la ment actua l'afectivitat del cor, que es nega a estimar el que no té prou realitat per atreure, encara que la ment s'enganyi. Però també en el sentit invers: que en el cor actua la lucidesa de la ment, ja que la finitud del cor és la garantia que res que satisfaci la seva capacitat d'enamorament i de compromís pot omplir la mesura curulla de l'infinít que la ment humana no pot pensar, però sí reconèixer des del finit.

Conclusió

Sintetitzem, a tall de reflexió final, què hem volgut dir. Hem mostrat la nostra predilecció per l'argument de sant Anselm, ja que creiem, amb el P. Colomer i gràcies a ell, que estableix la regla del pensar filosòfic sobre Déu, amb la qual cosa considerem que gaudeix d'un estatut únic. Hem reconegut una intenció probatòria legítima, en l'ordre epistemològic i metafísic, als intents, que avui dia ja anomenem *clàssics*, de provar l'existència de Déu, però hem indicat que aquests arguments necessiten un examen crític del llenguatge amb què estan construïts. També hem admès, amb el P. Marquès, que aquestes proves revelen un procés d'encaminament de la ment, i de tota la persona, cap a Déu, ja que donen testimoni de la condició estructuralment finita tant de la ment com del cor; però hem raonat que no estem d'acord que aquesta funció testimonial de la fam d'infinít que té l'home sigui *in recto* el tret nuclear ni el decisiu dels arguments. I, a diferència d'Ozcoïdi, hem mostrat certes reticències a considerar que les proves de Déu puguin ser fàcilment enteses i acceptades per tothom qui pensi rectament, atesa la incommensurabilitat del llenguatge que cadascú, des de pressupòsits filosòfics implícits o explícits, considera significatiu i vàlid per dur una prova filosòfica a bon port. Fins i tot volem admetre ara, finalment, que és probable que, malgrat haver cercat de mantenir una posició matisada, ens hàgim equivocat en força punts de la nostra valoració o fins i tot en el plantejament de fons. I també som conscients que aquesta posició implicaria pensar la manera de salvar la metafísica obrint-la a l'hermenèutica i fent-la més anamnètica (en el sentit de la raó dels vençuts) i no tan apàtica com acostuma a ser una analogia de l'ésser que no té passió històrica. Però alhora pensem que caldria cercar una manera de transcendir metafísicament l'hermenèutica actual, que tendeix massa còmodament a la dissolució dels grans temes del pensament en el relativisme històric i en el joc de les interpretacions. Deixem, doncs, l'última paraula al lector, perquè pensi sobre tot plegat, mentre nosaltres, de moment, descensem recordant la recomanació d'un Papa:

La Iglesia, al insistir sobre la importancia y las verdaderas dimensiones del pensamiento filosófico, promueve a la vez tanto la defensa de la dignidad del hombre como el anuncio del mensaje evangélico. Ante tales cometidos, lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia.²⁹

Joan ORDI
Grup de Recerca 'Filosofia i Cultura'
Universitat Ramon Llull
joanordi@telefonica.net

[rebut el 19 d'abril de 2010; acceptat per a la seva publicació el 18 de gener de 2011]

²⁹ JUAN PABLO II, *Fides et Ratio. La fe y la razón*, Madrid: San Pablo, 1998, núm. 102, p. 149.

